

Pierre CARRIQUE*

Comprendre¹

(sur Heidegger et Maldiney)

Si j'ai intitulé mon propos d'aujourd'hui « Comprendre », c'est que ce verbe et l'agir qu'il implique ont une fonction organisatrice centrale dans la pensée de l'existant et de l'existence développée par Henri Maldiney ; leur analyse permet donc de faire apparaître et d'interroger les thèses grâce auxquelles cette pensée s'élabore, et de les rapporter à celles des auteurs auxquels elle s'attache, ici essentiellement Heidegger, pour lequel la structure ontologico-existentielle du comprendre signe l'appropriation du *Dasein* à la question du sens de l'être.

C'est aussi parce que « Comprendre » est le titre d'une étude d'Henri Maldiney, recueillie dans le volume *Regard Parole Espace*, qui fut le premier texte que je lus de sa main, lecture décisive pour mon propre apprentissage, de la pensée comme de l'écriture ; mon propos, en tant que pensé, veut donc s'énoncer comme un « Merci ! » à Henri Maldiney. Je saisis ici l'occasion, concernant cette caractérisation de la pensée comme remerciement, de répondre à Peter Sloterdijk qui qualifie cette position de « cryptocatholique » et lui oppose « la contre-thèse de la gnose noire : la pensée, c'est la vengeance », dont Emil Cioran serait un bon représentant. Que toute pensée, en s'énonçant, dise en même temps merci à ceux dont elle a reçu sa possibilité, n'est pas plus cryptocatholique que phénoménotrotskyte, mais est un trait d'essence du penser philosophique, qui naît dans le secret de la relation de Platon à Socrate. Que si la gnose noire, la haine et la vengeance eussent animé Platon à l'égard de Socrate, et la philosophie aurait sans doute manqué son commencement, qui suppose une *philia* spécifique et l'acceptation du plus difficile héritage, celui de la plus lourde de toutes les dettes, la dette de sens.

De plus, afin qu'il soit clair qu'aucune thèse n'est historiquement neutre, que toutes portent de graves enjeux pour la compréhension que l'homme a de lui-même, il faut se souvenir que la thèse de la centration de l'exister sur le comprendre a de divers et puissants ennemis, qu'elle fut et continue d'être multiples combattue, aux motifs généraux de l'articulation du malheur et de la conscience, de la perte de l'innocence native dans le procès de la connaissance, du triste embarquement de l'humanité dans une mauvaise histoire, de l'arrogance et du funeste orgueil de l'intelligence, au point qu'il faudrait, selon ce qu'écrit Nietzsche, « parvenir à illustrer quelle exception lamentable, combien vague et fugitive, combien vaine et quelconque, l'intellect humain constitue au sein de la nature ».

Cette ambiance, ce regret d'être ce que nous sommes comme nous le sommes, vous ne les trouverez pas en lisant Henri Maldiney, pour lequel être un

¹ Conférence prononcée à la séance académique de l'Institut Catholique de Paris, *Henri Maldiney à l'épreuve de l'ouvert*, le 15 mai 2009 ; publié initialement par Transversalités, Janvier, mars 2010/1 (N° 113)

homme est le titre d'une recherche plutôt que l'objet d'un dégoût. Sans doute n'y a-t-il pas, dans toute la philosophie du XXème siècle, de penseur ayant plus rigoureusement suspendu sa méditation à la double question du vers de Pindare : « Qu'est l'homme ? Que n'est-il pas ? » -- qu'en est-il de son être, et de son néant ? Comment comprendre ce qui intimement le menace ? *Penser l'homme et la folie*, comme le dit l'intitulé d'un de ses ouvrages, aura été l'horizon permanent de ce travail. Remarquons qu'une telle intention, en philosophie, ne va pas de soi – sans remonter jusqu'à Spinoza, dont le rationalisme déclare lui-même exclure les fous, les enfants et les animaux de toute possibilité de compréhension, ni à Husserl, dont l'idéalisme absolu de la conscience constituante rencontre, avec une grande probité intellectuelle, la folie, l'enfance et l'animalité comme une série de problèmes, très rares sont ceux dont les travaux portent aux lisières de l'humain, cherchent à voir là où l'homme s'échappe à lui-même, et sont animés d'un souci de compréhension clinique et d'une visée thérapeutique. Henri Maldiney, lui, assume complètement l'antique définition de la philosophie comme soin et médecine de l'âme ; à l'heure où, dans cette seconde moitié du XXème siècle, les philosophes et intellectuels de toute obédience délimitent leurs territoires, constituent leurs chapelles et s'établissent comme des petites divinités dans leurs départements en cherchant à compenser l'étroitesse de leur « spécialité » par une grande production de « surface imprimée », Maldiney, avec patience et persévérance, explore transversalement à divers domaines du savoir l'énigme que l'homme est pour lui-même, et fournit nombre d'analyses et de vues décisives quant aux doctrines philosophiques, psychologiques, linguistiques et esthétiques régnantes. Un effort de diffusion de l'œuvre serait maintenant bienvenu, ne serait-ce que pour mettre un terme aux emprunts, sinon parfois au pillage que sa relative confidentialité autorise aux yeux d'esprits trop faibles, ou sans vergogne.

Remarquons enfin, pour conclure cette introduction, que la centration de la tâche du comprendre sur l'être-homme a deux conséquences quasi immédiatement visibles :

D'abord, elle requiert de mener une critique du statut de l'objectivité dans les sciences dites humaines – l'article de 1961 intitulé « Comprendre » y enracine son propos, comme l'indique sa première phrase : « Si l'homme n'est pas un objet, que signifie l'objectivité des sciences humaines, en particulier de la psychologie ? ». Cette voie a été suivie dans la première partie de cette étude.

Seconde conséquence : l'articulation d'une pensée de l'homme à l'analytique heideggerienne du *Dasein*, qui arrime le sens d'être au comprendre en tant que structure existentielle, n'expose-t-elle pas cette pensée à ce que Heidegger lui-même appelle le « contresens anthropologique » ? Peut-on lire le sens de l'humain, de l'homme de chair et de sang, à travers un étant, le *Dasein*, que l'on s'entend couramment présenter comme la plus désincarnée et asexuée de toutes les instances de compréhension produites dans l'histoire de la philosophie ?

Pour répondre à ces questions, je suivrai trois directions. Premièrement, la tentative de saisir notre être en lui-même, ce à quoi nous « collons » ou auquel nous adhérons de part en part, a toujours requis un détour, une prise de distance, par la

médiation d'une image, d'un concept, ou d'une structure ; c'est un trait de méthode : l'ouverture d'un accès à ce que nous sommes suppose une prise d'élan, un point d'appui, un départ initial par lequel nous puissions rejoindre cette essence qui, à nous tenir dans sa seule adhérence, se dérobe à toute prise. C'est depuis un ailleurs que l'on parvient à un là, et à l'être qui s'y trouve. Je vois bien un contresens, dont Maldiney n'est nullement soupçonnable, à identifier homme et *Dasein* ; mais je n'en vois aucun à tenter de comprendre ce que c'est qu'être homme à partir de la structure ontologique-existentielle développée par *Etre et Temps*. D'autant que ce *Dasein* sans chair ni sexe est cependant pétri et traversé de tendances et de pulsions, dimensions d'être qui usuellement indiquent une attache organique, et que ces tendances et pulsions ne sont nullement accidentelles, ou secondaires, mais constitutives de sa dynamique existentielle. Ajoutons que le phénomène de l'angoisse, dont chacun connaît la fonction décisive de reconduction du *Dasein* à la possibilisation de son être, est mentionnée dans *Etre et Temps* selon son « conditionnement physiologique », même s'il n'est pas décrit comme tel, et même si la possibilité de ce conditionnement est renvoyée à une angoisse ontologique, séjournant « dans le fond » d'être du *Dasein*. Cependant, cette dramatique d'un « fond originaire » tissé d'angoisse me paraît difficilement séparable, pour la bien comprendre, de son affleurement corporel et de la modification générale qui s'y joue. Car c'est par une réduction sensible de l'espacement de l'exister que le « nulle part » où me jette l'angoisse donne sens à la menace, par soustraction de tout regard identifiant la relation d'un « ici », depuis lequel je regarde, à un « là-bas » où je regarde. Il n'y a, dans l'angoisse, plus rien à regarder, rien à prendre en garde, rien qu'une menace diffuse qui vient de nulle part, qui n'est nulle part – et pourtant déjà là, si proche sans s'être approchée, si proche qu'elle oppresse et coupe le souffle. L'angoisse oblitère la direction de la vision, l'écrase sur son plan, la vitrifie ; le regard de l'angoisse se fige en une surface insigne, en un devant permanent sans rien à quoi s'arrêter. Nulle part où situer l'origine de la menace – nulle part et pourtant déjà là tout près, dans la constriction de la gorge, dans le raccourcissement du souffle, dans les striures de la voix. Le rétrécissement spatial qui enferme l'existant dans son angoisse l'assigne du même coup à son corps, lui tisse une camisole de peau, sorte de tunique de Nessus de l'existence angoissée. L'angoisse prend à la gorge, l'angoisse coupe le souffle, l'angoisse oppresse la cage thoracique, l'angoisse dilate l'œil et blanchit le regard – bref l'angoisse exerce sur l'existant une contrainte par corps. Au demeurant, l'irréductible résistance de ce phénomène du corps se manifestera, sous la plume de Heidegger et malgré les contorsions de certains traducteurs, par le recours au lexique de la nudité et du dénudement pour signifier l'exposition du *Dasein* à sa propre possibilité d'être. Ce n'est donc pas sans appui ni traces dans le texte heideggerien que l'on peut remonter au corps de l'existant, qui est précisément en cela le « grand absent » d'*Etre et Temps*, selon l'expression de Henri Maldiney.

Deuxièmement, la priorité du souci de l'humain me semble se jouer entre le registre éthique et le registre ontologique-existential, et il y a là une difficulté que je ne ferai que mentionner, sans la traiter. L'origine motrice du comprendre est le

caractère d'appel de la conscience : la conscience par elle-même est appel ; être, pour la conscience, c'est appeler à être, et répondre à cet appel, pour le *Dasein*, c'est répondre d'une dette à travers la compréhension du sens d'être. Heidegger prend multiples fois soin de maintenir ses analyses sur un plan strictement ontologique, il suffit de relire, pour qui voudrait s'en convaincre, les §§ 54 à 60 d'*Etre et Temps*. Maldiney, dans la reprise de ce coup d'envoi, le situe, lui, résolument sur le terrain éthique -- je cite l'étude intitulée « L'Existant » dans le recueil *Penser l'homme et la folie* : « L'appel appelle silencieusement à son pouvoir-être le Soi perdu dans le On. Il définit, il est la conscience, la conscience morale, ouverte à la dimension éthique de l'existence (...). L'appel éthique est appel à être. Adressé à la présence dissimulée dans le On ou simplement livrée – sans la comprendre – à sa condition facticielle, c'est un appel à être *en propre* ce à quoi elle est échue, un appel à transcender l'étant, qui l'investit, vers un monde dont elle a à être le là. (...) Comment atteindre [le là] en lui-même ? Par le comprendre, à même le comprendre ». Pour légitimer ce passage à l'éthique, Maldiney dépose dans l'être cette dimension en tant qu'indicible, inexprimable dans le langage de l'étant, et invoque Wittgenstein -- en rappelant que sa philosophie peut être considérée comme l'antithèse de la pensée heideggerienne -- comme ayant reconnu, à l'instar de Heidegger, « le lien essentiel qui unit la dimension éthique et l'être ». Que nous dit, à propos de l'éthique, Wittgenstein, cité dans cette page ? « Un élan pousse l'homme à buter contre les limites du langage », ce que Maldiney commente : « Ce sur quoi bute son pouvoir est cela même à quoi ouvre l'appel ». La difficulté est ici que le langage selon Wittgenstein n'est pas même « langage de l'étant », mais langage d'objet et d'objectité, plus éloigné encore de la possibilité de dire l'éthique, de parler selon cette dimension interdite d'accès en toute autre langue que celle de l'être. Elle est aussi que situer la possibilité de l'expression éthique dans la seule langue de l'être, c'est rejoindre, en fin de compte, la position de Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, position qui dissout la spécificité éthique dans la pensée de l'Etre. En effet, diversement pressé de constituer une éthique qui prenne la suite de son ontologie du *Dasein*, Heidegger revient à leur distinction dans ce texte de 1946 ; l'urgence et la gravité d'une telle demande n'y sont nullement ignorées, bien au contraire : « Le vœu d'une éthique exige d'autant plus impérieusement sa réalisation (*Erfüllung*) que le désarroi manifeste (*die offenkundige Ratlosigkeit*) de l'homme, non moins que son désarroi caché, s'accroissent au-delà de toute mesure. A cet établissement du lien éthique nous devons donner tous nos soins »². Le constat de ce désarroi, qui devient au paragraphe suivant le constat d'une détresse (*Notlage*), nous fait sans aucun doute devoir, écrit Heidegger, « d'épargner et de consolider les liens existants, même s'ils n'assurent que très imparfaitement et pour l'immédiat la cohésion de la réalité humaine (*Menschenwesen*) »³. Mais la profondeur de cette détresse ne doit pas nous laisser oublier à nouveau ce qui le fut si longtemps, la profondeur de cette détresse ne déliera pas la pensée de l'obligation de penser l'Etre

² M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1957, p.135.

³ Heidegger, *ibid.*, p. 137.

– ce sont là les termes mêmes de Heidegger. Or, penser la vérité de l’Être, c’est rendre caduques l’ontologie, l’éthique et leur distinction ; au demeurant, l’*êthos* grec, avant toute distinction de disciplines, nous découvre bien plus originairement son sens, par exemple dans les tragédies de Sophocle ou chez Homère, ou chez Héraclite, que dans les *Ethiques* d’Aristote : « Si donc, conformément au sens fondamental du mot *êthos*, le terme d’éthique veut indiquer que cette discipline réfléchit sur le séjour de l’homme, on peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l’Être comme élément originel de l’homme en tant qu’existant est déjà en elle-même l’éthique originelle ». Si le mot *êthos* indique d’abord la tournure que je donne à mon séjour, le style selon lequel j’y existe, l’acte de penser l’être signe et retient sa dynamique originaire, par laquelle se signifie l’inscription initiale de l’*êthos* dans l’exister humain ; l’éthique, en tant que discipline de réflexion thématique, n’est pas à confondre avec l’*êthos*, qui d’emblée manifeste qu’être-homme c’est être incessamment aux prises avec l’exister, être pris dans les plis d’une existence, ce dont Homère ou Sophocle nous dévoilent « plus originairement » le sens qu’Aristote. Ce qui mène Heidegger, quelques pages plus loin, à la phrase suivante : « Penser la vérité de l’Être, c’est en même temps penser l’*humanitas* de l’*homo humanus* » – comprendre l’homme *en l’existant*, pourrait dire Maldiney. Dès lors, une ontologie et une éthique de l’existence ne se confondent-elles pas radicalement, puisque relevant du même souci, sinon de la même visée : l’accomplissement de l’existant dans son être, l’assomption de l’existence par l’existant ? Pourquoi continuer à qualifier l’appel d’« éthique », si être sa propre possibilité d’être par le comprendre en constitue la réponse, et que rien d’autre n’en peut être dit dans la langue de l’étant *Dasein* ? Là où, dans la dynamique d’une pensée, le sol, les prises et le projet sont identiques quant à l’être et quant à l’*êthos*, y a-t-il encore lieu de distinguer ce qui relève de l’ontologie et ce qui relève de l’éthique ? Maldiney, passant outre la position constante de Heidegger à cet égard, aura au moins à deux reprises qualifié l’ontologie existentielle d’« éthique ». La seconde fois dans un article de 1993 intitulé « L’Irréductible » : « L’ontologie de Heidegger est une éthique de la possibilisation, donc de la responsabilité ». De quoi s’agit-il de répondre, en bonne ontologie heideggerienne ? De l’étance à laquelle nous sommes *de facto* jetés, en ouvrant, par et dans notre comprendre, le là de l’être et le sens du monde. Comprendre est le seul acte qui justifie de part en part notre existence de fait, qui l’arrache à l’indifférence ontologique et à l’insignifiance à laquelle nous sommes toujours d’avance échus. C’est sur ce point, sur ce « toujours d’avance », que Maldiney va se distinguer de Heidegger, en affirmant avec force que nous ne sommes d’avance échus à rien, passibles de rien, du moins de rien de prévisible, de rien qui soit, d’une manière ou d’une autre, déjà nôtre : nous ne sommes vraiment passibles que de l’imprévisible, nous sommes transis et traversés d’infini, et c’est pour nommer cette infinie capacité d’ouverture à l’infini, et l’infinité de la réponse qu’elle appelle, que Maldiney invente le lexique de la transexistentialité, décliné selon le double versant du transpassible et du transpossible. Ce qui permet de mieux entendre la première mention critique de l’éthique heideggerienne, dans l’étude finale de *Penser l’homme et la folie*, paru en 1991 : « L’ontologie existentielle de Heidegger (...) est une éthique

« héroïque », qui intériorise le destin de l'être dans une légitimité qu'il ignore, et qui se subroge à l'arbitraire aveugle de sa pure extériorité ». Or, c'est cela que la pensée maldinéenne de l'existence déplace, décentre et envoie au large : exister et s'y comprendre ne signifie pas la ratification d'une structure de possibilités qui nous assignerait à un destin, fût-ce celui de l'Être, mais la surprise et la transverbération de l'existant par un événement qui convoque la liberté humaine et l'envoie à son aventure. Suivre ce fil éthique nous mènerait, à travers les leçons kierkegaardiennes et lévinassiennes, à une méditation de la justification d'être, du caractère justifiable ou injustifiable de l'existence par le comprendre, et du style de justice qui s'y joue. Allons, vu le temps imparti, droit au résultat qu'en donne Maldiney, dans un texte intitulé « L'Existant », page 310 du recueil *Penser l'homme et la folie* : « Pour Heidegger, l'étant auquel nous sommes jetés est de soi dépourvu de sens, injustifié. La notion même de sens n'y a pas de sens ». Or, quoiqu'injustifiée, cette situation d'être, qui s'éprouve comme un fait et reçoit le nom de facticité, indique par là même que s'est d'avance glissée en elle l'inquiétude d'un sens, et que le procès du comprendre est dès l'origine impliqué dans et par cette inquiétude – sinon nous n'aurions pas même eu l'idée de la nommer telle. Se saisir soi-même comme un fait ne neutralise nullement la question du sens, au contraire l'aiguise immédiatement : l'homme ne peut être pour lui-même le simple objet d'un constat. C'est cette piste du sens de la notion de sens que nous allons maintenant suivre pour comprendre ce qui est en jeu dans la compréhension humaine, à la fois de son quoi ?, ce qui en elle est compris, et de son comment ?, de la tournure selon laquelle la compréhension s'effectue. Il est clair, quoiqu'il en soit, que le sens donné au sens, c'est-à-dire ce à quoi il s'origine et ce par quoi il se déploie, décide de la possibilité du contresens et peut seul en justifier l'appellation.

Allons, là aussi, droit aux énoncés fondamentaux de la pensée, en commençant par Heidegger. *Etre et Temps*, § 32 : « Lorsque de l'étant intramondain est découvert avec l'être du *Dasein*, autrement dit lorsqu'il est venu à compréhension, nous disons qu'il a du *sens*. Cependant, ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant – ou l'être ». Et les notes ajoutées au cours sur *Le Sophiste* nous livrent cette rigueur : « Ce n'est jamais le sens qui est compris, c'est *être* ; être est compris *dans* le sens ». Ce en quoi s'effectue la compréhension ne doit pas être confondu avec ce qui, par elle, est compris ; le sens n'est pas l'objet du comprendre, mais l'espace qui donne lieu à son mouvement : le sens donne à l'être le là de sa compréhension. Cet espacement qui fait le sens du sens, c'est-à-dire où se tient la compréhensibilité de toute chose, quoi que ce soit, n'est pas à entendre selon une circonscription ou une délimitation, mais comme une dynamique d'ouverture, une ouverture ouvrante, instauratrice d'horizon, en incessante tension d'elle-même par le comprendre qui la traverse et l'impulse. Cette tension, par laquelle s'étend cet espacement et s'ouvre le comprendre, ressortit à ce que Heidegger nomme « une structure formelle-existentielle » dont les pôles sont le « vers-quoi du projet » et « la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation » qui le jettent à lui-même, qui sont en jet dans le projet, et qui par là en pré-dessinent l'horizon. L'assomption de cette ouverture d'horizon par l'effectivité du comprendre,

voilà ce qui donnera sens au *Dasein* lui-même : « De sens, le *Dasein* n'en « a » que pour autant que l'ouverture est « remplissable » par l'étant découvrable en elle ». Le sens d'être du *Dasein* se gagne ultimement par la compréhension de l'être en tant qu'être, compréhension qui n'entre dans sa possibilité plénière qu'à travers sa réquisition par l'être-à du projet. Autrement dit, pour comprendre le comprendre en son origine comme en son déploiement, il nous faut remonter à la pré-structure d'un étant, le *Dasein*, dont la destination propre consiste à se saisir de cette possibilité en laquelle se joue le jeu de son être en particulier, et la vérité d'être en général. Or l'immanence de ce principe de livraison du *Dasein* à la tâche de son destin est clairement affirmée dès l'introduction d'*Etre et Temps*, dans la dernière phrase du §4 : « La question de l'être n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être ». C'est de l'impulsion d'un premier comprendre qu'être vient à la question, le déploiement de cette question – c'est-à-dire rien moins que la pensée heideggerienne – n'étant « rien d'autre » que cette tendance initiale « radicalisée », ce qui signifie : gagnant en puissance à se comprendre elle-même selon sa racine. Mais où cette racine s'enracine-t-elle ? Là où le *Dasein* s'angoisse, dans le « fond » de son être, fond multiplement énigmatique, et dont Heidegger nous dit au §32 « qu'il n'est lui-même accessible que comme sens, celui-ci serait-il même l'abîme de l'absence de sens ». Par le comprendre, le *Dasein* heideggerien existe destinalement son fond et accomplit ainsi originairement son être, puisqu'il est lui-même structuré selon l'ouverture de cette possibilité, et possibilisé *en propre* par elle. Comprendre n'est donc là rien d'autre que signer sa propre possibilité d'être, et prendre sens, même abyssal, de son propre fond.

C'est cet encapsulement de l'existant dans le jeu structurel de ses possibles que la pensée maldinéenne du sens comme événement va subvertir, parce que la puissance de tout événement est précisément la subversion, le débordement des structures, l'envoi à être hors de soi plutôt qu'à être-soi. Le sens est d'abord étendu par Maldiney à tout l'empan de la présence ; je cite une étude de 1963 intitulée « Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger » recueillie dans *Regard Parole Espace* : « Cette présence de soi à soi auprès des choses, c'est ce que Hegel appelle *concept*, Héraclite *logos*, Husserl *eidos*. Tous ces noms désignent ce que nous nommons le Sens. Le Sens est l'*agora* de notre rencontre avec la chose même ou l'existant lui-même, qui s'y dévoilent dans leur identité ». Cette triple convocation, du concept hégélien, du *logos* héraclitéen et de l'*eidos* husserlien donne l'ample mesure de ce que Maldiney pense en tant que sens et signifiante, c'est-à-dire teneur de sens ; de Hegel, il retient l'autodéploiement et la sui-transitivité (présence *de soi à soi*), d'Héraclite l'écoute et l'entente de la parole, de Husserl l'invariance axiologique dont les flexions et fléchissements permettent, par exemple, de comprendre la maladie mentale comme forme déficiente ou déficitaire de la présence. Et si Heidegger n'est pas nommé dans cette phrase, il peut y être ajouté sans trahir la pensée de Maldiney, pour lequel l'*être-au-monde* est un autre nom de cette même présence qui constitue, écrit-il dans le même article, « l'*a priori* existentiel de la

compréhension ». L'analyse de la présence est donc la condition du comprendre, d'un comprendre en lequel nous sommes toujours d'avance pris, quel que soit le mode, authentique ou déficient, de cette prise ; et c'est à déceler la tournure de cette prise que les premiers écrits réfèrent le travail du psychologue ou du psychanalyste, qui n'ont eux-mêmes, pour y parvenir, comme seule prise sur le patient que ce qu'ils perçoivent et comprennent de ce que sa présence exprime : « La cause de l'amphibologie du sens dans le percevoir et le comprendre est dans leur commune référence à l'acte du prendre à... et à la seule prise dont dispose le psychanalyste ou le psychologue : l'expression. Mais du percevoir au comprendre, le rapport à l'expression est inversé. Dans la perception, nous allons de l'expression au sens, et nous percevons le sens dans l'expression. Dans le comprendre, nous allons du sens à l'expression. Comprendre, c'est comprendre l'expression dans le sens ». C'est à faire apparaître l'existence humaine comme se signifiant transversalement selon la dynamique de cette prise en jeu dans le comprendre que Maldiney consacre son enseignement et son écriture ; la présence, en tant que compréhensive, n'est pas une donnée, mais un incessant départ, une adresse, une advenue ; elle n'est qu'à être en transit d'elle-même, en souffrance de sa vérité, de toutes parts sommée, provoquée, mise en demeure d'y être ou de s'anéantir – c'est pourquoi Maldiney peut qualifier l'homme de « schizophrène-né », et affirmer qu'en tous ses comportements, absolument tous, « jusqu'à la moindre sensation » écrit-il, le sens de sa présence est « hypothéqué », incertain, éventuel, toujours menacé d'un discord avec le monde qui est aussi trouble, sinon vertige, du rapport à soi. Exister a donc humainement la tournure universelle d'une épreuve qui sans cesse nous requiert à comprendre notre là selon un ailleurs, un en-avant de soi, un inanticipable – et cela seul enseigne, cela seul apprend, jusqu'aux déclinaisons de leurs extrémités, combien et comment présence et sens perpétuellement s'échangent.

« Jusqu'à la moindre sensation » : là est une grande différence avec Heidegger, dont Maldiney souligne qu' « il n'y a pas, dans tout *Etre et Temps*, d'analyse du *sentir* comme tel ». Et sans doute est-ce là le génie propre à l'écriture d'Henri Maldiney : son tact de la sensation, son étreinte et son enveloppement par le sentir dont le sens déploie de lui-même la phrase, advient et comparaît en son rythme ; car il ne s'agit pas d'ériger le sentir en thème ou objet du discours, mais de lui donner voix, d'y prendre souffle et de le parler en langue, d'ouvrir à même sa ressource tout ce qui en lui est à dire, jusqu'à l'échappée où il se retient comme événement, et depuis laquelle sa lueur secrètement nous éclaire. L'écriture d'Henri Maldiney est la constante tentative d'une authentique odyssée du sentir, menée en philosophe, dans la double et permanente inquiétude de la juste origine et du juste retour – et après tout, là se tient la véritable justification : dans la (dé)mesure selon laquelle nous rendons justice, (dé)mesure qui n'est commensurable qu'à la justice elle-même.

Rappelons, pour situer l'ampleur du déplacement de sens de la pensée heideggerienne, qui est au fond déplacement du sens lui-même et du là où il s'atteint, la position développée par *Etre et Temps*, §33, je cite : « Ce qui est articulé dans l'interprétation et prédessiné en général dans le comprendre comme articulable,

c'est le sens ». Le sens préexiste bien, sous forme d'esquisse, à son développement par l'interprétation et l'énonciation qui le mettent en lumière, qui procèdent à ce que Heidegger appelle « l'appropriation du compris » ; autrement dit, la prime livraison du sens au comprendre requiert une mise en évidence déterminante pour sa communication, mise en évidence assumée par le trajet herméneutique et la fonction apophantique de la parole, qui eux-mêmes n'ont de sens qu'à permettre cette circulation du sens. Et ceci, Maldiney l'accorderait, sauf en ce qui concerne la primauté du lieu où le sens se livre, et la modalité selon laquelle il s'y livre – ce qui change tout pour le sens de l'existence elle-même, ainsi que pour la façon dont l'existant s'y comprend. A une note marginale du cours de Heidegger sur *Le Sophiste*, que je cite : « *Etre-dit* : véritable ouverture du sens !! », Maldiney répondrait : « *Etre-senti*, voilà la véritable ouverture du sens ! ». La question se concentre au niveau de ce que Heidegger nomme « la cooriginarité de l'affect et du comprendre », l'un et l'autre existentiels fondateurs du là de l'être-là, et la difficulté tient à la tournure de leur articulation, ainsi signifiée dans les premières lignes du §31 d'*Etre et Temps*, je cite : « L'affect a à chaque fois sa compréhension, ne serait-ce que tandis qu'il la réprime. Le comprendre est toujours intonné – *Verstehen ist immer gestimmtes* ». Il y aurait beaucoup à dire de ces deux phrases ; signalons simplement que la première donne comme figure minimale de la relation de l'affect au comprendre une figure d'adversité, d'entravement, de répression *par l'affect* de la compréhension qu'il a de lui-même simultanément à son advenue, ce qui : 1) fait du là de l'être-là un champ traversé de forces possiblement contraires, et : 2) renverse la perspective devenue usuelle selon laquelle c'est bien plutôt l'affect qui est réprimé, refoulé, entravé dans son déploiement par l'instance comprenante. Mais laissons la parole à Henri Maldiney, auquel Ado Huygens demande, lors d'un entretien, de commenter la seconde phrase, *Verstehen ist immer gestimmtes* : « Cela veut dire « être accordé à un ton » [entendez : une tonalité, *Stimmung*]. Mais il faudrait montrer comment cet accord est immanent au comprendre. Or cela n'est pas élucidé par Heidegger, en raison même de sa conception du comprendre (...) [Parce que] nulle part n'y surgit la surprise de ce qui excède infiniment la prise et l'entreprise, et en quoi s'engloutit tout *a priori* ». Chez Heidegger, l'emboîtement du sens et du comprendre est doublement prédéterminé, doublement encadré, par la tendance préontologique à laquelle répond la structure ontologique-existentielle du *Dasein*. Chez Maldiney, c'est à même le sentir que l'existant est désétabli, traversé, évidé par l'événement et sommé d'être, et c'est là que se jouent, dans l'exigence de sa présence, sens et non-sens de l'existence humaine : « Sa signifiante éclate au niveau du sentir ; et si la dimension du sens est ouverte au sentir c'est que celui-ci n'est pas au pouvoir du simple vivant. Le sentir humain est d'un existant. Ce qui se manifeste en lui est toujours et réellement un étant : quelque chose à quoi j'ai affaire et qui me requiert *d'y être*, c'est-à-dire un événement par qui et en qui le monde se mondéise et le soi s'apparaît dans son ipséité. Autrement dit le sentir touche à l'être ». Et de quelle tactilité ! Car ce suspens d'être, dans un ouvert dont l'ouverture même implique l'immanence réciproque du sentir, du comprendre et de l'exister, ne peut lui-même s'entendre que du violent excès de l'infini sur l'existant qui soudain

dépose tout signe, nous expulse de tout cercle, rend inane toute logique, et transforme tout discours d'objet et de sujet en un obstiné babil d'initié turbulent. Cette coalescence du passible et du possible, par laquelle plus rien de préalable ne tient plus à rien de projetable, est la griffe maldinéenne de l'aspect simultanément kénotique et requérant de toute vraie rencontre, qui n'est authentique événement qu'à être exigence d'avènement, qu'à me contraindre à l'impossible, qu'à surgir nu dans l'espace éclaté. « Exister, c'est avoir sa tenue hors de soi, ce qui implique une faille. Mais qu'il y ait continuité ou discontinuité et qu'il s'agisse de se rejoindre à l'avant de soi ou hors de soi, la présence et l'existence impliquent dimensionnellement un acte antilogique, comme d'un navire qui devrait rejoindre sa proue ou d'une montagne qui devrait franchir sa faille ». Franchir en rejoignant ce dont l'événement du sentir nous a disjoint, advenir à un monde autrement tourné comme un Soi rendu autre par cette traversée : telle est la marque de l'exister spécifiquement humain, en transit de son propre sens, jamais à demeure, sans feu ni lieu autres que provisoires, sans territoire circonscrit. Le là de cet être-là est illocalisable, le monde de cet être-au-monde instamment reconfigurable ; nulle centralité autre que cet écart, cette faille, ce vide où je ne tiens plus à rien et où plus rien ne me tient – que la force de m'y comprendre, impossiblement – que l'élan d'y frayer, à nouveaux frais, l'issue momentanée de cette mienne aventure.

C'est en cela que l'homme se distingue et de l'animal, et du *Dasein* : il n'appartient à aucun cercle, fût-ce celui du comprendre, célèbre lexème dogmatique de l'école herméneutique heideggerienne. L'animal est biologiquement assigné à l'encerclement par ses pulsions, le *Dasein* ontologiquement signifié par la circularité de sa compréhension. Mais, comme l'écrit Maldiney : « Entre l'animal et son monde il n'y a pas cette coupure propre à l'être au monde de l'homme, qui est la marque de son existence *hors soi*. De cette coupure peut sortir le hors d'attente : l'ouverture au transpossible fonde la possibilité de la conscience. Là où il y a une place vide pour le hasard il y a un premier désir d'indépendance par rapport au sérieux ». Cette dernière phrase – magnifique, toute d'économie, de simplicité, l'une de mes préférées chez Maldiney, nous avons tous nos phrases préférées chez chaque auteur – cette dernière phrase, donc, dit la raison pour laquelle l'institution d'une appartenance circulaire est, pour l'homme, *stricto sensu*, insignifiante. L'animal, en effet, est toujours sérieux, toujours pris dans le pli de sa pulsion, dans le circuit de son remplissement, attentif à sa proie, aux aguets de son prédateur, en permanente estimation de l'approche de ce qu'il fuit, ou prend. Il n'est loisible de rien qui ne soit déjà anticipé ; il est enfermé et refermé sur son possible, il est *fait*, tracé de part en part, destiné au seul parcours d'un diamètre biologique qui ne s'étend à aucun ailleurs – en quoi pourrait se comprendre, au risque de l'anthropomorphisme, l'insondable et cristalline mélancolie qui hante son œil, et à laquelle notre regard se fascine.

Le *Dasein* non plus ne connaît guère d'espace de jeu, hormis celui de la radicalisation de ses tendances – mais tendance n'est pas désir -- et hormis celui que l'angoisse lui découvre en le précipitant en son fond d'être – mais ce jeu-là règle son compte de possibilité plutôt qu'il ne lui en ouvre. Quant au cercle du comprendre,

signature ontologique-existentielle de l'appartenance du *Dasein* à la structure du sens, ce qui est décisif, comme l'écrit Heidegger, n'est pas plus d'en sortir que de « s'y engager convenablement » -- mais bien plutôt, en toute inconvenance, de le gauchir, de l'éreinter, le disloquer, le laisser être rompu et brisé multiples fois par l'irruption du sentir, toujours autre et renouvelée, toujours surprenante et jamais mienne. C'est là, à moins de s'y prendre au sérieux -- triste faiblesse d'orgueil des intellectuels -- que se joue en toute liberté le vrai jeu du sens qu'il y a à être homme, « là où il y a une place vide pour le hasard », comme l'a écrit Maldiney. Mais pour quel hasard ? Celui de la rencontre. Mais quelle rencontre ? Celle, dans la gratuité de son événement sensible, du rien d'être que nous sommes et de l'infini qui nous appelle. C'est pourquoi cette place-là est vide, et que le premier soin d'une existence doit être de la garder telle -- sauf à préférer la commodité du service du prévisible, oblitérant ainsi le désir métaphysique, et piétinant la mèche qui sans cela n'en finirait pas de fumer. Si donc l'on tient à symboliser mathématiquement ce que signifie comprendre, que ce soit selon la figure d'une ellipse à double foyer, le rien et l'infini, dont l'événement sinon le choc de la rencontre, ourle à chaque fois la révolution d'un nouvel épicycle d'existence.

Reste une difficulté, historiquement lourde et que je ne ferai ici qu'effleurer pour conclure : celle de l'effacement du Soi, effacement auquel les pensées de l'existence semblent avoir le plus grand mal à se résoudre, et qui me paraît pourtant impliqué par ce tact d'infini que Maldiney décline en « transfiguration » et « transverbération » de l'existant, c'est-à-dire épreuve et transformation indissociablement, et dont il écrit : « Que nous apprennent-elles de *qui* nous sommes ? Elles nous obligent d'introduire dans le *Dasein* le Soi ». Mais ce qui nous est appris à travers de tels événements, n'est-ce pas d'abord et avant tout l'ailleurs insoupçonné et la puissante étrangeté de l'autre ? Et n'est-ce pas seulement lui, qui peut faire signe vers qui je suis, et me donner prise sur mon devenir ? Ce ressentir de l'événement, Maldiney écrit à juste titre qu'il ne consiste pas dans une réflexion, et le qualifie d'« éveil ». Mais pour caractériser l'éveil en tant que tel, est-ce vers ce qui s'éveille qu'il faut se tourner, ou vers ce à quoi l'éveil nous envoie ? Car ce n'est nullement à un moi ou à un soi que l'éveil nous adresse, mais à l'espace impliqué de l'autre, où nous n'entrons qu'à y être, en quelque manière, invité. L'existence, scandée par de tels événements, est précisément liberté et libération à l'égard de tout souci d'un soi, ou d'un être-soi qu'il s'agirait d'avoir à être.

Là où la place reste vide et vacante pour l'accueil, ni la mienneté ni la séité n'ont plus cours -- car y a-t-il le moindre sens à s'accueillir soi-même ?

***Pierre CARRIQUE**, né en 1960. Agrégé de l'Université, docteur en métaphysique, membre de l'équipe de recherche doctorale « Identité et subjectivité » de l'Université de Caen (Basse-Normandie) ; de 2007 à 2013, directeur d'un programme de recherche au Collège international de philosophie (Paris).

A publié : *Rêve, vérité. Essai sur la philosophie du sommeil et de la veille* (Gallimard, 2002), *Le rêve, école de l'existence ?* (Pleins Feux, 2004), ainsi que divers articles dans les revues *Philosophie, Conférence, Communio, L'Animal, Quaestio, Letterina, Psychiatrie Française, Le Cercle Herméneutique, Europe*.

A coordonné le tome III de la *Phénoménologie des sentiments corporels* consacré à « Joie, jouissance, ivresses », éd. « Le Cercle Herméneutique », diffusion Vrin (2010).